
A ficcionalização dos retornados “brasileiros” em *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves brasileira

The fictionalization of the “Brazilian” returnees in Ana Maria Gonçalves’ novel *Um defeito de cor*

Lucimara Ota Eshima¹

RESUMO: Neste artigo apresenta-se uma análise da ficcionalização dos retornados “brasileiros” figurados no romance *Um defeito de cor*, a partir da perspectiva da narradora do texto romanesco. Objetiva-se compreender a construção identitária dessas personagens, especialmente de Kehinde/Luísa, por meio das questões que envolvem recordação e identidade cultural. Como bases teóricas, foram utilizados os estudos de Paul Ricoeur, Aleida Assmann, Joël Candau, Fernando Ortiz, Milton Guran, Manuela Carneiro da Cunha e Abdelmalek Sayad.

ABSTRACT: This article presents an analysis of the fictionalization of the “Brazilian” returnees depicted in the novel *Um defeito de cor*, from the perspective of the novel’s narrator. The aim is to understand the identity construction of these characters, especially Kehinde/Luísa, through questions involving remembrance and cultural identity. The theoretical framework used was the work of Paul Ricoeur, Aleida Assmann, Joël Candau, Fernando Ortiz, Milton Guran, Manuela Carneiro da Cunha, and Abdelmalek Sayad.

PALAVRAS-CHAVE: Retornados; Recordação; Identidade.

KEYWORDS: Returnees; Remembrance; Identity.

¹ Mestra em Letras (UFPR). Contato: lucimara.eshima@hotmail.com

Considerações iniciais

O nono capítulo do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, inicia-se com o seguinte provérbio africano: “Mesmo o leito seco de um rio ainda guarda o seu nome”, o qual imediatamente traz à tona uma profunda reflexão sobre memória, identidade e legado. Tais considerações nos parecem uma apropriada metáfora para a nova condição dos sujeitos ex-escravizados no Brasil que, ao (re)tornarem à África, passaram a ser chamados de “brasileiros” pela população local, mas também denominados como “retornados” ou “agudás” pelos estudiosos. Logo, a elementar situação de nomear essas pessoas já se mostra ambígua, visto que a questão identitária é muito mais ampla e possui mais camadas do que a simples tarefa de nomear ou substantivar elementos seria capaz de abarcar. Desse modo, ao serem ficcionalizados pela narradora do romance, dona Luísa Andrade da Silva, na reta final de sua quase centenária existência, esse grupo de personagens – do qual ela própria faz parte – revelam identidades culturais complexas e dinâmicas.

À vista disso, também se faz pertinente mencionar que a curiosa origem da designação *agudá* – em iorubá, fon ou mina, aos beninenses que possuem sobrenomes lusos – proveio da transformação da palavra “ajuda”, nome português da cidade de Uidá. Assim, de acordo com Milton Guran (2000), esse termo se popularizou na região devido ao Forte de São João Baptista da Ajuda, levantado no final do século XVII e, atualmente, transformado em Museu Histórico e que também

se trata de uma referência maior da presença brasileira no golfo de Benim, ainda que tenha sido, a rigor, um estabelecimento português. “Na verdade, a construção do forte foi uma iniciativa de comerciantes baianos, que pagaram todos os custos, inclusive os de manutenção” (Guran, 2000, p.15–16). Além disso, ainda conforme os estudos do antropólogo brasileiro, os agudás provêm de diferentes origens, sendo a maior parte deles constituída por descendentes de traficantes ou de comerciantes brasileiros ou portugueses domiciliados na costa beninense, ou por descendentes de antigos ex-escravizados que regressaram do Brasil. Mas também há “aqueles cujos ancestrais nunca tiveram ligação com o Brasil, embora fossem social e economicamente ligados aos brasileiros, e tenham sido absorvidos pela dinâmica cultural destes” (Guran, p.16). Tal fato é também ilustrado no romance na seguinte passagem:

Foi também nas conversas com o José Joaquim que percebi que a presença de brasileiros em Uidá era muito maior do que eu imaginava. Apesar de ter nascido em África, eu também era considerada brasileira, assim como muitos outros que nem tinham vivido no Brasil. Comerciantes portugueses, de escravos ou não, também eram considerados brasileiros, junto com suas mulheres africanas ou retornadas e seus filhos mulatos, legítimos ou não. Alguns capitães de navios de qualquer nacionalidade, desde que falassem português, também eram considerados brasileiros, assim como os escravos africanos que pertenciam a essas pessoas e aprendiam os hábitos dos brancos, todos eram considerados brasileiros (Gonçalves, 2024, p. 773).

Dessarte, nossa análise acerca dos retornados “brasileiros” a Uidá ficcionalizados no capítulo nove do referido romance, procura compreender a construção identitária dessas personagens – sobretudo da protagonista

Kehinde/Luísa – por meio das questões que envolvem recordação e identidade cultural. Como bases teóricas, utilizaremos os estudos de Paul Ricoeur, Aleida Assmann, Joël Candau, Fernando Ortiz, Milton Guran, Manuela Carneiro da Cunha e Abdelmalek Sayad.

Os retornados “brasileiros”: memória, identidade sociocultural e legado

Como já mencionado anteriormente, consideramos que a identidade sociocultural dos retornados ‘brasileiros’ ficcionalizados por Ana Maria Gonçalves é bastante complexa. Podemos inferir que a memória é o primeiro componente que deve ser considerado em nosso estudo, visto que, aos africanos trazidos ao Brasil nos navios negreiros, suas recordações foram a única bagagem possível que os acompanhou. Assim, a cultura que permaneceu com eles, tanto na memória individual quanto nas recordações compartilhadas, contribuiu para que esses sujeitos conseguissem suportar as agruras às quais foram submetidos, mantendo viva a esperança de retornar à terra natal.

Por outro lado, a personagem Kehinde – avivada pelas recordações de Dona Luísa, ou seja, Kehinde retornada à África – demonstra desde o início da narrativa uma característica contraditória. Ela admite ter receio da possibilidade de regressar ao seu país de origem

Ao contrário do Lourenço, que sempre falava em ir para a África mesmo sem nunca ter estado lá, eu não sabia se queria voltar. Ele tinha certeza de que haveria alguém esperando a sua volta, o que não era o meu caso. A não ser o meu pai, Oluwafemi, que nem cheguei a conhecer, eu não tinha mais ninguém em África. Talvez a Titalayo, que, se ainda estivesse viva, poderia me receber de braços abertos, como fez da primeira vez (Gonçalves, 2024, p. 159).

A passagem acima, primeiramente, revela que o desejo de ir à África era a possibilidade de reencontro e de reaver os laços familiares partidos pela violência do sequestro que os escravizados haviam sofrido. Assim, Lourenço exemplifica a esperança e a expectativa otimista do retorno, enquanto Kehinde mostra-se receosa ante as lembranças de que sua família – a mãe, o irmão Kokumo, a irmã gêmea Taiwo e a avó – ou seja, todos os seus parentes próximos não estariam lá para recebê-la. Desse modo, a imagem da perda de Kokumo, recordação muitas vezes repetida durante a narrativa, traduz o receio diante do incerto, ou seja, voltar significa ir ao encontro do desconhecido: o pai (país) que não chegou a conhecer.

Eu não me lembrava muito bem da África que tinha deixado, portanto, não tinha muitas expectativas em relação ao que encontraria. Ou talvez, na época, tenha pensado nisso apenas para me conformar, porque não gostei nada do que vi. Nem eu nem os companheiros de viagem que estavam retornando, como o Acelino e o Fortunato, que se lembraram de um paraíso, imagem bem diferente da que tínhamos diante de nós (Gonçalves, 2024, p. 731).

O trecho transcrito nos remete à análise realizada por Aleida Assmann (2011, p. 103–105) dos seguintes versos do poema *Memory*, de William Wordsworth: “Com igual direito cabe dar à memória/ Um pincel em sua mão;/ Que às vezes atenua os contornos,/ Supera os desejos do coração”, colocando que:

Com o pincel dá-se coloração às cenas, e sombreamentos as modulam [...]. O pincel não documenta, ele modela uma ambientação. Em lugar da arte da *memória*, que se dedica a registrar e entesourar, impõe-se a força da recordação, que elabora com grande liberdade o material presente na memória. Em Wordsworth, as tarefas da recordação são cosméticas e curativas, no sentido mais amplo possível: o que se torna pálido é colorido de novo, reconstrói-se o que estava perdido, ameniza-se o que era dolorido. Embora as feridas não sejam curadas por meio da recordação, são aliviadas, ao menos (Assmann, 2011, p. 104–105).

Sendo assim, apoiando-nos na perspectiva de Assmann, é possível considerar que, à medida que o tempo passa, retocamos nossas lembranças dando-lhes, muitas vezes, renovadas feições. É provável, desse modo, que tal situação remeta ao desencontro entre a recordação que Acelino e Fortunato mantinham para si mesmos e aquilo com que se depararam ao aportarem na cidade. Em outras palavras, supomos que o pincel referido no poema de Wordsworth pode ser entendido como a metáfora para as emoções das duas personagens, que, afetadas – no sentido de afecção tratada por Paul Ricoeur (2007) –, podem ter transmutado a recordação em vestígio de memória. À vista disso, Assmann já nos adverte:

As recordações estão entre as coisas menos confiáveis que um ser humano possui. As respectivas emoções e os motivos de agora são guardiães do recordar e do esquecer. Eles decidem que lembranças são acessíveis para o indivíduo em um momento presente e quais delas permanecem inacessíveis (Assmann, 2011, p. 71).

Além disso, é admissível também associarmos a esse episódio a metáfora do bloco de cera, especialmente no diálogo *Teeteto* de Platão, recuperado por Ricoeur

(2007, p. 27), que ilustra o modo como a mente humana registra percepções e memórias. Sendo assim, na teoria platônica da memória, a imagem ou representação – *eikon* – em relação à impressão – *tupos* – são elementos associados pela alma – compreendida como a memória – a qual é comparada a um pedaço de cera que recebe impressões. Se as marcas se confundem ou desaparecem, a lembrança pode ser comprometida. Tal concepção sugere que a inexatidão ocorre quando há um apagamento das marcas ou uma confusão de referências, como alguém que pisa na pegada errada. Ainda nos baseando em Platão (*apud* RICOEUR, 2007, p. 28–30), pressupomos que as marcas podem se misturar ou desaparecer ao longo do tempo, assim a recuperação da imagem do passado pode falhar, não se ajustando exatamente a do presente, resultando em decepção, como a manifestada por Acelino e Fortunato.

Kehinde, por sua vez, afirma e reafirma não ter lembranças nítidas, já que “não se lembrava direito, que tinha saído muito nova” e que “mesmo não tendo grandes expectativas, [ficou] decepcionada com a primeira impressão que [teve] de Uidá” (Gonçalves, 2024, p. 742). No entanto, percebemos que as emoções a afetam, ou melhor, influenciam sua capacidade de recordar e assim:

Estava **ansiosa para rever os amigos**, principalmente o Akin e a Aina, e por um momento aqueles dias de infância voltaram todos à minha memória. Eu era capaz de descrever cada rua por onde tínhamos andado e muitas pessoas com as quais tínhamos conversado, e **isso fez com que eu me sentisse um pouco melhor**, sabendo que não estava em uma terra tão estranha assim (Gonçalves, 2024, p. 742. Grifos nossos).

A protagonista do romance demonstra que as recordações podem ser impressionadas por sentimentos, visto que, ao desembarcar em Uidá, ela tinha admitido que estava “no mesmo local de onde tinha partido trinta anos antes. As situações eram distintas, mas o **medo** era quase igual, **medo** do que ia acontecer comigo dali em diante” (Gonçalves, 2024, p. 731. Grifo nosso). À vista disso, consideramos que o medo é potencialmente aquilo que afeta suas recordações, ao passo que pensar nos amigos de infância, no acolhimento, ou seja, o afeto recebido de Titilayo e seus familiares, faz com que ela consiga neutralizar a emoção negativa, permitindo que as recordações aflorem.

Ademais, ao pensar em memória, tomando Kehinde e os demais retornados na narrativa de Ana Maria Gonçalves, logo a associamos à identidade, visto que, conforme Joël Candau (2018, p. 16), ao mesmo tempo que modelamos a memória, somos igualmente por ela modelados. Assim, “a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra [produzem] uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (Candau, 2018, p. 16). Por isso, supomos que, diante das violências a que os africanos foram submetidos durante todo o processo de escravização, mesmo com todas as formas de resistência a que recorreram para manter sua cultura e suas recordações consigo, muitas delas sofreram apagamento, sendo, algumas vezes, substituídas por outras pela imposição da cultura escravocrata. Conseqüentemente, diante da chance de regresso à África, crescem as expectativas do sujeito retornado. Entretanto, segundo Guran, o antigo escravizado retornado do Brasil,

embora continuasse sendo um africano, ao chegar na África não era mais **aquele indivíduo**, filho de fulano, casado com sicrano, natural de tal aldeia e súdito de tal rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais tinham sido cortados pela escravatura, o que fez dele, uma vez de retorno, uma espécie de *africano genérico* – para utilizar o conceito de Darci Ribeiro (1995, p. 318) a propósito dos índios destribalizados no Brasil (Guran, 2000, p. 6. Grifo nosso).

Ainda, tomando as palavras de Abdelmalek Sayad (2000, p.11),

A ideia de retorno está intrinsecamente circunscrita à denominação e à ideia mesma de emigração e imigração [...]. [Consequentemente], não se pode estar e ter estado ao mesmo tempo. O passado, que é o “ter estado”, não pode jamais tornar-se novamente ao presente e voltar a estar-no-presente, a irreversibilidade do tempo não o permite (Sayad, 2000, p. 11).

Para essa condição, em que, como nos ensina Aristóteles, *a memória é passado* (*apud* Ricoeur, 2007), o professor Guran criou a expressão *bricolagem da memória*, denominando o “processo [que se] opera pela composição de um conjunto de referências históricas que foram passadas pela tradição oral e se inscreveram no presente por meio de rituais simbólicos e comportamentos sociais — maneiras de se vestir, se alimentar e falar [...]” (Guran, 2013, p. 126), como mecanismos de adaptação do retornado à sua nova condição.

Entendemos, ainda, que essa identidade sociocultural adaptada pode ser compreendida também como uma aproximação ao termo *transculturação*, neologismo pensado por Fernando Ortiz (s.a., p. 93) como a expressão de variados fenômenos devido às complexas transmutações de culturas ocorridas em todos os

níveis: econômico, institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, psicológico e sexual. A *transculturação*, de acordo com Ortiz, se iniciou quando os negros africanos, de diversas etnias e culturas, provenientes de todas as regiões costeiras da África foram sequestrados de seus núcleos sociais originais e, tendo suas culturas destroçadas, foram oprimidos pela cultura do escravizador. Desse modo, cada imigrante, desenraizado de sua terra natal, passou por um processo de desajustamento e readaptação, de desculturação ou exculturação ou inculturação até chegar ao que Ortiz denominou de *transculturação*.

Diante do exposto, temos em mente que a *bricolagem da memória* de Guran e a *transculturação* de Ortiz são conceitos que se inter-relacionam, proporcionando-nos uma compreensão melhor da situação dos retornados “brasileiros” ficcionalizados na narrativa em questão, cuja identidade se constrói a partir da diferença, ou seja, da alteridade. Assim, ao voltarem para a África, essas pessoas acabaram se tornando sujeitos deslocados: não mais considerados africanos como as pessoas locais do momento presente, muito menos os mesmos que anos antes foram forçados a partir rumo ao Brasil. Em vista disso, Manuela Carneiro da Cunha vem nos auxiliar um pouco mais, reforçando que “a noção precisa de identidade é construída de maneira situacional e por contraste, ou seja, [...] ela constitui uma resposta política a uma determinada conjuntura, uma resposta articulada com as outras identidades envolvidas, com as quais forma um sistema” (Cunha, 1985, p. 206). A condição de sujeitos do deslocamento, desse modo, pode ser visualizada, primeiramente, na passagem do romance abaixo transcrita, que

mostra a tentativa dos retornados de retomarem suas vidas interrompidas pelo processo de escravização:

Eles [Acelino e Fortunato] estavam voltando para Ilorin, onde tinham deixado parentes. Quiseram saber de onde eu era e contei sobre Savalu, mas que não tinha deixado ninguém por lá e provavelmente ficaria em Uidá, ainda não sabia ao certo. O Juvenal comentou que desceria em Lagos, que ele chamava de Onin, mas de lá seguiria para Ibadã, de onde tinha saído havia muitos anos (Gonçalves, 2024, p.733).

Contudo, o regresso ao exato ponto do passado de que foram subtraídos jamais será possível, e o retorno não se dá exatamente ao mesmo ponto da vida ou ao seu lugar de origem (etnia, terra, família etc.). Notamos, portanto, um contexto de estranhamento ou o desajuste do sujeito ao local ao qual, a partir de agora, passará a ter como lar. Esse desajustamento pode ser exemplificado no seguinte excerto:

Aos poucos fui conhecendo Uidá e ficando com mais e mais saudades da Bahia e de São Sebastião. Nela moravam alguns africanos que geralmente trabalhavam com comércio, mas a grande maioria morava nos campos e só ia à cidade quando tinha alguma coisa para vender, fruto das pequenas plantações ou de pastoreio. Tinham uma vida completamente separada dos brasileiros, que moravam quase todos na cidade, às vezes tomando ruas e bairros inteiros (Gonçalves, 2024, p. 756).

Posto isso, verificamos que a narradora chama atenção para o distanciamento entre os considerados “brasileiros” e os locais, chamados pelos primeiros de “selvagens”. De acordo com Guran:

indivíduos que tinham partido como escravos – portanto já excluídos desta sociedade à qual estão de volta – se encontram então completamente alienados da estrutura social autóctone. Eles são diferentes dos outros, vestem-se como brancos, comem com talheres e se dizem católicos, na maioria, ou muçulmanos. Pedreiros, marceneiros, carpinteiros, alfaiates, comerciantes no sentido capitalista do termo, entre outras profissões, além de serem muito frequentemente alfabetizados, eles se consideram do lado do progresso e da modernidade diante de uma sociedade que eles percebiam antes de tudo como primitiva e selvagem. Esta sociedade, por sua vez, continua vendo-os como escravos, a despeito de suas “maneiras de branco” (Guran, 2000, p. 8).

A tensão instalada entre os dois grupos em face dos contrastes, segundo Guran (2013, p. 127), também pode ser explicada pelo fato de os africanos retornados, enquanto escravizados no Brasil, terem vivido um processo de socialização urbana, como serviçais domésticos ou escravos de ganho, tendo suas experiências de vida muito próximas das de seus senhores. Considerando isso, Guran comenta que a referência cultural desses ex-escravizados se situa, dessa maneira, entre os senhores e não somente nas camadas mais populares. Por isso, em África, ante a hostilidade recíproca, entendemos que os “brasileiros” reproduzem o comportamento das elites baianas não só como imitação das “maneiras de branco”, mas também como autopreservação e meio de afirmação sociocultural.

Todos os retornados se achavam melhores e mais inteligentes que os africanos. Quando os africanos chamavam os brasileiros de escravos ou traidores, dizendo que tinham se vendido para os brancos e se tornado um deles, os brasileiros chamavam os africanos de selvagens, de brutos, de atrasados e pagãos. Eu também pensava assim, estava do lado dos brasileiros, mas, além de não ter coragem de falar por causa da minha

amizade com a família de Titilayo, achava que o certo não era a inimizade, não era desprezarmos os africanos por eles serem mais atrasados, mas sim ajudá-los a ficar como nós. Eu tinha vontade de ensinar a eles a maneira como vivíamos, como nos vestíamos, como cuidávamos das nossas casas, como comíamos usando talheres, e até mesmo ensinar a ler e escrever, que eu achava importante. Mas a maioria dos brasileiros não pensava assim, principalmente os que não tinham encontrado suas famílias ou tribos, destruídas nas tantas guerras que aconteciam em África (Gonçalves, 2024, p. 757).

Nesta longa passagem do romance, a busca por um lugar na nova sociedade é caracterizada pelo pensamento colonizador, o qual aparece como outro elemento complicador da situação. Isso porque, por intermédio da exposição de Kehinde, os “brasileiros” e ela mesma – ainda que de modo contraditório, no seu caso – parecem se sentir superiores, reproduzindo a visão eurocêntrica de hierarquização. Esse inesperado comportamento de sujeito assimilado nos leva a refletir acerca das dinâmicas sociais dos retornados, que, vistos como estrangeiros, assumiram tal posicionamento.

Sendo assim, é do fato comum a todos esses retornados, ou seja, a partir da vivência que tiveram no Brasil, que eles foram capazes de se assimilar aos agudás – como eram denominados os brasileiros estabelecidos na região – e, desse modo, compartilhar seu lugar na sociedade local (Guran, 2000, p. 9). E mais, de acordo com o antropólogo brasileiro, “esta experiência lhes permitiu, sobretudo, inserirem-se na economia do lado dos que davam as ordens, e não simplesmente como força de trabalho” (Guran, 2000, p. 9).

Dito isso, é importante lembrar que é equivocado tomarmos o continente africano como berço de um só povo, uma vez que o território era e ainda é partilhado por várias etnias tribais, com línguas, culturas, religiões e tradições diversas entre si, tanto que a narradora menciona as “tantas guerras que aconteciam em África”, sinalizando para as disputas internas. Quanto à questão de identificação com “os brancos”, Guran (2000, p. 9) acrescenta que, no conjunto, os retornados somente tinham em comum o fato de terem sido escravizados no Brasil, de falarem português, de terem absorvido os modos portugueses ou europeus e de se dizerem católicos, já que eram de variadas origens: iorubá, fon, mina ou outras. Mas, ainda conforme o pesquisador, “é então com os brancos, no caso os brasileiros há muito estabelecidos na Costa, que eles vão se identificar e estabelecer alianças. E como ‘brasileiros’ serão considerados” (GURAN, 2000, p. 9). Por fim, a narradora sintetiza o distanciamento entre os “brasileiros” e os africanos de modo bastante direto: “os africanos não entendiam nosso modo de viver, ao mesmo tempo que nós não queríamos viver, ou voltar a viver, como eles” (Gonçalves, 2024, p. 778).

Apesar da narradora ser capaz de definir a situação entre retornados e africanos de maneira simples e direta, como personagem ela se mostra complexa e, a partir do capítulo que estamos a discutir, trata-se de um sujeito de identidade transcultural, como denominou Ortiz (1963). Isso porque o romance é iniciado no capítulo um, pelo subtítulo Kehinde, apontando para a importância do nome como elemento basilar da identidade do sujeito: “Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, [...]. **O meu nome é Kehinde porque sou ibêji e nasci por último**” (Gonçalves,

2024, p. 19. Grifos nossos). Sendo assim, os dados fornecidos pela voz narrativa revelam que, enquanto escravizada no Brasil, para a protagonista, manter seu nome iorubá representava permanecer ligada à sua origem, ou seja, à África. Por conseguinte, entendemos que, para não romper a conexão com sua ancestralidade, isto é, com a irmã gêmea Taiwo, o irmão Kokumo, a mãe Dúróorîke e a sua avó Dúrójaiyé, Kehinde procura evitar o batismo cristão e, conseqüentemente, o uso do nome Luísa. Desse modo, no Brasil, Kehinde demonstrava seu vínculo com a identidade cultural africana por meio do seu nome e das práticas religiosas ensinadas por sua avó. Assim, mantém-se cumpridora do último pedido feito pela anciã no navio negreiro:

[...] mesmo que não fosse através dos voduns, ela [a avó] disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nanã, de Xangô, dos Ibêjis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência e respeito aos mais velhos, dos cultos e agradecimentos (Gonçalves, 2024, p. 61).

Dito isso, inferimos que, ao retornar para África sem sua própria família, isto é, sem os filhos – Banjokô e Omotunde – e sem ter mais os seus familiares de sangue esperando por ela ali, Kehinde se reinventou: uniu-se a John, com ele teve outros filhos, os gêmeos Maria Clara e João, e tornou-se sinhá Luísa Andrade da Silva. Desse modo, como uma retornada “brasileira”, Kehinde assumiu uma nova identidade social, ou seja, a empresária bem-sucedida, a capitalista – proprietária da Casas da Bahia – mulher bem relacionada com os sujeitos de poder local, mas também ligada aos familiares de Titilayo, adotados como sua família em África.

Assim, Kehinde/Luísa narra que, semelhante a muitos outros – os quais eram nomeados “brasileiros” por causa da língua portuguesa e da religião católica, entre outras ligações com os estrangeiros –, também ela era considerada “brasileira”, mesmo tendo nascido em África (Gonçalves, 2024, p. 773).

Além disso, dona Luísa pode ser pensada como um sujeito do entrelugar na comunidade dos retornados “brasileiros”. Isso porque os descendentes “dos antigos escravos, [...] ao voltarem para a África, levaram do Brasil, além do patrimônio cultural, os sobrenomes dos seus proprietários ou outros adquiridos aqui” (Guran, 2000, p. 17), escolhendo ser, na maioria, católicos ou, então, muçulmanos. E, ainda,

Os brasileiros promoviam almoços em que eram servidos pratos do Brasil, como feijoada, doces de frutas em calda e cocada. Eles também organizavam uma festa para o Senhor do Bonfim, com Burrinha e tudo, para São Cosme e Damião e para alguns santos. Também faziam questão de batizar os filhos, como eu precisava fazer com os meus, e acima de tudo, dar a eles um apelido, como faziam todos os brancos e brasileiros (Gonçalves, 2000, p. 778).

No caso de dona Luísa, a dualidade a diferencia dos outros retornados “brasileiros”, pois, além de buscar conciliar as práticas católicas e as de religião africana orientadas por *Ìyá* Kumani, a questão do nome também lhe é importante, como podemos perceber nos excertos a seguir:

(a) Antes de o John partir para Freetown, sem data para voltar, resolvemos aproveitar a presença do padre no forte e batizar as crianças; (Gonçalves, 2024, p. 791).

(b) [...] resolvi acrescentar mais um cômodo à nossa casa, para os cultos [dos voduns]; (Gonçalves, 2024, p. 789).

(c) Durante a ausência do John, levei os ibêjis até a casa da *ÿá* Kumani, que fez uma cerimônia do nome para eles, como eu tinha feito para você e para o Banjôko (Gonçalves, 2024, p. 792).

(d) A Aina comentou que, como eram ibêjis e tinham nascido no Daomé, onde nem se dizia ibêji, mas sim *hoho*, deveriam se chamar Sisu, a menina que tinha nascido primeiro, e Sagbo, o menino que tinha nascido por último. A minha mãe tinha dado a mim e à Taiwo nomes em iorubá, e não em eve, provavelmente em homenagem ao pai que nem cheguei a conhecer. Mas eu não queria dar nomes africanos para meus filhos, pois gostava mais dos nomes brasileiros, achava bonito o modo de dizer. Isso contradizia o que eu pensava antes, quando não quis ser batizada para conservar meu nome africano, usando o nome brasileiros somente quando me convinha. Mas naquele momento, vendo a situação em Uidá e, pelo jeito, em vários lugares da África, um nome brasileiro seria muito mais valioso para meus filhos. Eu também ainda pensava em talvez voltar para o Brasil, e os nomes facilitariam a vida deles, não seriam diferentes, apesar de nascidos em África (Gonçalves, 2024, p. 766–767).

Em face disso, portanto, memória, identidade e legado podem se associar ao nome – Luísa Andrade da Silva – assumido pela protagonista, cuja criação ela mesma explica, “mantive o Luísa, com o qual já estava acostumada, e acrescentei dois apelidos: Andrade, que a sinhazinha tinha herdado da mãe dela, e Silva, muito usado no Brasil” (Gonçalves, 2024, p. 789). Em suma, o nome revela a multiplicidade identitária: a social liga-se ao Brasil, mas a cultural, mantida secretamente, pertence à África, sendo ambas as identificações – Luísa e Kehinde – responsáveis pela transmissão de seu maior legado por meio de sua longa narrativa na qual se recorda, dentre tantas outras personagens, de si mesma.

Considerações finais

A concepção de retornar, como já mencionada, de acordo com Sayad (2000, p. 11), é inerente à ideia de emigrar e imigrar. Desse modo, como a nossa presença em um lugar qualquer significa ausentarmo-nos de outro, para o sociólogo argelino, resumindo a própria condição do humano, evidenciando sua finitude, ou seja, a impossibilidade de estar presente em dois lugares diferentes simultaneamente. Mas, como nos é possível ir de um lugar a outro, já que o espaço se deixa percorrer, isso nos permite uma multipresença sucessiva no tempo. Entendemos, assim, que tal processo ocorre com os retornados “brasileiros” no romance de Gonçalves, que procuram unir Brasil e África: “Os retornados mais antigos diziam que éramos o novo povo africano, que formaríamos um novo país dentro da África, porque éramos da África e do Brasil, uma imensa família que não tinha tribo nem rei” (Gonçalves, 2024, p. 773).

Dito isso, percebemos que, no capítulo nove de *Um defeito de cor*, a narradora apresenta a identidade sociocultural dos retornados como uma construção identitária próxima ao que Guran (2000) denominou como *bricolagem da memória*. Assim, conforme o antropólogo brasileiro, a identidade do retornado é fruto de uma memória comum partilhada pelo grupo e de um modo “de ser à ‘brasileira’” (GURAN, 2000, p. 269). Isso se evidencia no texto romanesco de Gonçalves, mostrando que os ex-escravizados, ao regressarem ao continente africano, sofreram discriminação

das pessoas locais, já que mesmo sendo negros, agiam com maneiras de brancos. Diante do choque cultural e aproveitando-se da cultura e habilidades adquiridas no Brasil, esses “brasileiros” acabaram se associando às elites econômicas e políticas da região, como a protagonista do romance. Atuando principalmente no comércio e na prestação de serviços, constituíram-se em uma nova população sociocultural e econômica.

Na sua identidade, contudo, a narradora do romance se manifesta de modo obscuro e contraditório, abarcando uma postura híbrida e transcultural, visto que, de certa forma, constrói a sua identidade sociocultural conciliando identificações com a cultura brasileira e com a africana. Em outras palavras, no que diz respeito às questões socioeconômicas, se alinha aos retornados “brasileiros”, mas, no aspecto cultural, sobremaneira quanto à religiosidade, mantém-se apegada às práticas religiosas africanas.

Por fim, conforme Candau (2018) enumera, as relações entre memória e identidade nos conduzem a: “(a) identidade é uma construção social que provém da relação dialógica com o Outro; e (b) a memória é, acima de tudo, uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (Candau, 2018, p. 9). Assim, entendemos que, para resistir e suportar o período de cativeiro no Brasil, muitos dos africanos escravizados recorreram ao que Candau (2018, p. 15) colocou como “pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar sua vida presente” – e Kehinde e os demais personagens, ao

retornarem à África, se reinventaram. Assim, “os brasileiros faziam questão de se afastar ainda mais dos selvagens conversando em português e dizendo que não cultuavam mais os deuses dos africanos, que professavam a fé dos brancos, o catolicismo” (Gonçalves, 2024, p. 757), buscando sua nova identidade na alteridade.

Em contrapartida, Kehinde/Luísa retrata a dualidade, e suas jornadas África–Brasil e Brasil–África traduzem sua identificação com ambas as culturas em busca de si, pois, ao produzir seu relato, resgata Kehinde e a África ao mesmo tempo que se transforma em Luísa Andrade da Silva, trazendo o Brasil para Uidá.

Referências

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. 1. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estangeiros – os escravos libertos e sua volta à África**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 38. ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.

GURAN, Milton. Bricolagem da memória: fontes orais e visuais na construção da identidade agudá. **História Oral**, vol.16, n.1, p.125–150, jan.–jun. 2013.

Disponível em:

<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/issue/view/276/307>. Acesso em: 07/04/2025.

GURAN, Milton. **Agudás: os “brasileiros” do Benin**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación). s.ed. [S.l: s.n.]

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. 1. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. **Travessia** – Revista do Imigrante, v. 13, n. Especial, p. 11–15, Jan. 2000. Disponível em: <https://revistatravessia.com.br/travessia/article/view/446>. Acesso em: 06/04/2025.

Recebido em: 15/09/2025

Aceito em: 23/11/2025